

Beata Kowalska

## Płeć, islam a zmiana społeczna: dylematy współczesnego dyskursu emancypacyjnego na Bliskim Wschodzie

Ideologiczny spór o kształt muzułmańskiej tożsamości od blisko dwóch wieków toczy się między dwiema koncepcjami. Pierwsza z nich głosi konieczność modernizacji i wprowadzenia nowoczesnych instytucji demokratycznych na wzór europejski, druga – odcięcie się od wpływów Zachodu i konsekwentne oparcie ładu społecznego na prawie muzułmańskim. Paradoksalnie, cel obu tych kierunków jest taki sam: upodmiotowienie społeczeństwa poprzez ukrócenie autorytarnej władzy i wprowadzenie opartego na prawie sprawiedliwego porządku.

W centrum tej ideologicznej debaty znajdują się zagadnienia związane z pozycją i rolą kobiety w społeczeństwie. Dla reformatorów jest ona warunkiem powodzenia modernizacyjnego projektu, w przekonaniu tradycjonalistów stanowi klucz do przetrwania religii i wspólnoty. Genderowy dyskurs uwarunkowany jest szeregiem czynników zarówno zewnętrznych, jak i wewnętrznych. Przede wszystkim jawi się jako splot złożonych procesów politycznych, ekonomicznych i społecznych w krajach regionu. Szczególne zaś znaczenie w jego konstruowaniu odgrywa prawodawstwo poszczególnych państw, bezpośrednio bądź pośrednio oddziałujące na życie kobiet oraz ich dostęp do edukacji i zatrudnienia.

Pośród czynników zewnętrznych najczęściej wymienia się presję o charakterze międzynarodowym ze strony takich instytucji, jak ONZ czy Agencja do Spraw Rozwoju, świadomość krytyki muzułmańskich instytucji rodzinnych w świecie Zachodu czy osiągnięcia w działaniach na rzecz równości na Zachodzie (por. Yazbeck 1998).

Ruch na rzecz zmiany statusu kobiety w rodzinie i społeczeństwie narodził się w krajach arabskich na przełomie XIX i XX wieku. Od początku żądano spełnienia postulatów kobiet w ramach niepodległych państw. Najczęściej podnoszono kwestie prawa do edukacji i pracy oraz reformy statusu kobiety w rodzinie i małżeństwie (por. Demirdirek 1998). Aktywność kobiet w ruchu antykolonialnym legitymizowała instytucjonalizujący się<sup>1</sup> ruch kobiecy w oczach zarówno opinii publicznej, jak i politycznych elit. Taka skala kobiecego zaangażowania imponuje do dziś. Grupy aktywistek organizowały bojkoty towarów kolonialnych, zakładały szkoły i szpitale, ale także brały udział w publicznych demonstracjach. Pomimo tego, bardzo szybko stało się oczywiste, że problemy kobiet rzadko stawały na agendzie politycznych gremiów nowych państw. Huda Szarawi z zalem zauważa:

Wyjątkowe kobiety pojawiają się w niektórych momentach historii pchane przez nadzwyczajne okoliczności. Mężczyźni postrzegają je jako nadprzyrodzone istoty, a ich czyny jak cuda. I rzeczywiście, kobiety są jak błyszczące gwiazdy, których światło przenika ciemne chmury. Pojawiają się w czasach przełomu, kiedy determinacja mężczyzn słabnie. Gdy w okresach niebezpieczeństwa kobiety powstają, mężczyźni nie protestują. Jednak znakomite kobiece czyny i niekończące się poświęcenia nie zmieniają opinii mężczyzn o kobietach. Z powodu swojej arogancji odmawiają oni dostrzeżenia potencjału kobiet. W obliczu sprzeczności wolą je wynieść ponad zwykłe człowieczeństwo niż traktować na poziomie równym sobie. Mężczyźni stawiają na piedestale kobiety o wybitnych zaletach, unikając uznania zdolności wszystkich kobiet. Zabolalo to wiele z nich. Dotknęło głęboko ich godność i poczucie własnej wartości. Pojawił się dylemat, jak podnieść swoją pozycję i wartość w oczach mężczyzn. Zdecydowały się na ścieżkę wspólnego uczestnictwa w sprawach publicznych. Wtedy zobaczyły, że droga ta jest zablokowana, domagały się wolności, praw społecznych, ekonomicznych i politycznych. Przyjęte to zostało śmiechem i wyrzutami, ale nie osłabiło to ich determinacji (Graham-Brown 1988: 227).

Od początku w debacie na temat miejsca, roli i praw kobiet, jaka toczyła się w muzułmańskiej wspólnocie można wyróżnić dwa nurty<sup>2</sup>. Pierwszy, nierzadko inspirowany kontaktami z międzynarodowym ruchem feministycznym, postulował utworzenie niezależnego społeczeństwa na wzór zachodni. Nurt ten, daleki od jednorodności, przekraczając nierzadko granice społeczności religijnych, głosił konieczność uporządkowania relacji między państwem a religią. Grono jego zwolenniczek stanowiły przede wszystkim przedstawicielki wyższych sfer, a Huda Szarawi jest tego doskonałym przykładem<sup>3</sup>.

Drugi nurt poszukiwał drogi do upodmiotowienia kobiety i jej emancypacji w kategoriach własnej kultury. Wybitną przedstawicielką tego kierunku w pierwszej generacji działaczek ruchu kobiecego była Malak Hifni Nasif. Zabierając głos

w dyskusji na temat muzułmańskiej zasłony, obnaża ona dyskryminujący charakter niektórych wystąpień reformatorskich:

Którą drogą mamy pójść, za jaką grupą podążać? Większość kobiet ciągle doświadcza opresji płynącej z niesprawiedliwości mężczyzn, którzy w swoim despotyzmie nieustannie wydają nam polecenia i zakazy, tak że teraz już nie mamy własnej opinii o nas samych... Jeśli polecą nam założyć zasłonę, zakładamy ją, jeśli nakazą ją ściągnąć, ściągamy, jeśli zapragną, żebyśmy uczyły się, to zrobimy to. Czy na pewno ich intencje tkwiące w tych wszystkich wydawanych nam – w dodatku w naszym imieniu poleceniach – są czyste, czy nie prowadzą nas one do obłędu? Nie ma jednak wątpliwości, pozbawianie nas praw w przeszłości było poważnym błędem, podobnie jak negowanie naszych praw obecnie. Niestety nie możemy powiedzieć, że wszyscy mężczyźni, którzy piszą o kobietach są mądrymi reformatorami. Ich słowa muszą być uważnie analizowane, trudno się dziwić, że nieufność w nas wzbudzają ci, którzy są dziś „tak despotyczni w wyzwalaniu nas, jak niegdyś byli w zniewalaniu. Musimy być ostrożne wobec wszelkiego despotyzmu” (Ahmed 1992: 181-182).

Ideolodzy nacjonalistyczni choć podkreślali wyjątkową pozycję kobiety – od niej zależało przetrwanie narodu i kultury – to w imię konieczności zachowania jedności ponad wszelkimi podziałami uniemożliwiali artykułowanie kobiecych postulatów. Kobiety – jak pisze Shahin Gerami (1996) – stają się narzędziem „przywracania utraconej godności w pokolonialnym świecie”. W jej interesującym studium na temat teorii genderowej w fundamentalizmie czytamy:

Nacisk na bezpieczeństwo kobiet był, w wielu aspektach, sublimacją szerszego problemu w okresie kolonialnym i pokolonialnym. [...] Wraz z odejściem zachodnich władców, państwo stało się najwyższym gwarantem społecznego porządku, którego moralne podstawy symbolizowane były przez kobiety (Gerami 1996: 187).

Chociaż państwowe prawo deklarowało równość płci, to równocześnie potwierdzało znaczenie *szari'atu* jako punktu odniesienia w relacjach między kobietą i mężczyzną. Nasif Nasar w swoich badaniach porównawczych nad prawodawstwem regionu zauważa, że rozwiązania legislacyjne możemy podzielić na trzy grupy (por. Yazbeck 1998; Yamani 1996):

- tradycyjne (m.in. Kuwejt, Emiraty Arabskie, Bahrajn, Katar, Sudan): w których kobieta definiowana jest poprzez rolę żony i matki, a zatem jej społeczna tożsamość wynika z miejsca w rodzinnej strukturze;
- progresywne (m.in. Syria, Irak, Algieria): które poza rolą matki i żony otwierają przed kobietami, jako wykształconymi obywatelkami sferę publiczną;
- akomodacyjne (Egipt i Maroko): choć gwarantują kobiecie szereg możliwości w życiu społecznym, politycznym czy ekonomicznym, to równocześnie nie podważają prawa islamskiego.

Wśród najważniejszych osiągnięć okresu pokolonialnego wymienić należy powszechny dostęp do nauki i otwarcie dróg awansu dla wykształconych kobiet głównie w administracji państwowej i edukacji. Pomimo wielu wątpliwości co do jakości owego sukcesu konsekwencje tego faktu trudno przecenić. Fatima Mernissi w klasycznej już książce *Beyond the Veil. Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society* (1987) uważa edukację kobiet – dzięki której inaczej postrzegają własną sytuację społeczną – za jeden z najistotniejszych czynników przemian, które są dużo bardziej spektakularne niż w Europie, ponieważ na Bliskim Wschodzie procesy te zachodziły w erze postkolonialnej znacznie szybciej. Ta znana marokańska socjolożka pisze:

Muzułmańskie kobiety, zarówno te niepiśmienne, jak i wykształcone, uświadomiły sobie, że ich problemy – wcześniej identyfikowane i szufladkowane jako związane z emocjonalnością – są przede wszystkim polityczne. Kobiety gniew i smutek spowodowany byciem porzuconą nie są już dłużej wyłącznie interpretowane jako skutek braku umiejętności zadowolenia porzucającego męża albo uwodzicielskiej siły tej, z którą on odchodzi (Mernissi 1992: XIII).

Kobiety zaczynają myśleć o prawie:

Opuściłam moją wioskę i rodzinę, gdzie czułam się bezpieczna, przeniosłam się z mężem do miasta. [...] Ale jaką mam gwarancję, że miłość mojego męża nie przeminie z wiekiem? Dlaczego on może mnie porzucić bez względu na to, czy postępuję dobrze czy źle? Ani rodzina, ani tym bardziej państwo nie zaopiekuje się mną. Jedyną rzeczą, jaka mi została jest mój mąż i dzieci. One dorosną i odejdą. A mój mąż może mnie porzucić i ożenić się ponownie. Dlaczego? To jest boskie prawo? Nigdy. On nie może być tak niesprawiedliwy (Mernissi 1992: XIII) – wyznaje Fatimie Mernissi jej respondentka, 23-letnia mieszkanka slumsów Rabatu.

Edukacja, choć ciągle w wielu kręgach budziła kontrowersje (por. Kowalska 2004), to jednak w niektórych środowiskach podnosiła status kobiety. Badania syryjskie pokazują na przykład, że:

[...] najwyższego posagu może oczekiwać kobieta z wykształceniem inżyniera. W miastach, w następnej kolejności są pracowniczki administracji i szkolnictwa. Na wsi najwyższy posąg otrzymują studentki, następnie sekretarki i nauczycielki. Najniższy zaś, pracownice fabryczne, gospodynie i kobiety pracujące w rolnictwie (Yazbeck 1998: 8).

Początek lat siedemdziesiątych przyniósł zupełnie nowe zjawisko określane przez badaczy „feminizacją arabskich rodzin”. Związane ono było z masową migracją mężczyzn za pracą, zwłaszcza do krajów Zatoki Perskiej. W sytuacji, gdy mąż stawał się w domu jedynie gościem, odpowiedzialność za organizację życia

rodzinnego całkowicie spadała na kobietę. Yazbeck Hadad w swoich badaniach zauważa jeszcze inny aspekt rynku pracy w tamtym czasie – migrujące w poszukiwaniu zatrudnienia kobiety (u progu lat osiemdziesiątych tylko w krajach Zatoki pracowało blisko 10 tys. Egipcjanek). Wielu interpretowało to zjawisko jako ważny krok w stronę emancypacji, ciągle jednak budziło ono przede wszystkim opór, ponieważ podważało tradycyjną strukturę rodziny z dominującą rolą mężczyzny. Problem ten postawił kluczowe pytanie o związek między modernizacją<sup>4</sup> a sytuacją kobiet. Szybko okazało się, że choć uprzemysłowienie naruszyło dotychczasowe relacje między kobietą a mężczyzną, awans zawodowy kobiet niekoniecznie bezpośrednio przekładał się na proces emancypacji. Moghissi zauważa, że „procesy modernizacyjne nie wytworzyły społeczno-ekonomicznych struktur koniecznych do zmiany stosunków między płciami” (Moghissi 2002: 84). W podobnym duchu wypowiada się autorka *Beyond the Veil*, mówiąc o „okałeczanej modernizacji”, która nie doprowadziła do postępu demokratyzacji (Mernissi 1992: 113). Ponadto, modernizacja jako wielki projekt poświeceniowy wprowadziła wyraźny podział na sferę prywatną i publiczną. Konsekwencją tego była „prywatyzacja rodziny” (coraz częściej nuklearnej) i zanik tradycyjnych instytucji wsparcia między kobietami (por. Mernissi 1987).

\*

W wyniku ożywienia religijnego, które stało się udziałem wielu wspólnot religijnych, ponownie postawiono sobie pytanie: jak pogodzić z jednej strony głęboką zaangażowaną postawę religijną, z drugiej – nową świadomość genderową. Wzrastające aspiracje kobiet, pragnienie pełnego uczestnictwa w życiu społecznym i politycznym, coraz większa rzesza wykształconych muzułmanek, które odnajdują w świętych tekstach uzasadnienie swoich praw, są dowodem na to, że religia i procesy emancypacyjne nie muszą być sprzeczne. Wśród muzułmanów – podobnie jak w innych wspólnotach religijnych – spotykamy różne interpretacje doktryny, jak i odmienne ich implikacje w codziennym życiu. Część muzułmanów uważa hierarchiczny i patriarchalny charakter relacji między kobietą a mężczyzną za integralną część ich kulturowego dziedzictwa. Dla innych jednak przenikająca Koran idea egalitaryzmu oznacza odrzucenie każdego rodzaju teorii i praktyki, które dyskryminowałyby kobiety. Aktywizm kobiecy rozkwitł w tamtym czasie we wszystkich sferach muzułmańskiej wspólnoty. Dla wielu jej członkiń islamski feminizm jest „jedną z najbardziej zaangażowanych odpowiedzi na istotę koranicznej idei sprawiedliwości społecznej” (Shaikh 2005: 159). Leila Ahmed w *Women and Gender in Islam* pisze:

Nawet jeśli islam zinstytucjonalizował małżeństwo jako seksualną hierarchię w swoim głosie etycznym – którego zdawali się nie słyszeć przywódcy i twórcy prawa – konsekwentnie podkreślał znaczenie duchowego i etycznego wymiaru człowieczeństwa oraz równości wszystkich jednostek. [...] Niewątpliwa obecność etycznego egalitary-

zmu wyjaśnia, dlaczego muzułmańskie kobiety często twierdzą – ku zdumieniu nie-muzułmanów – że islam nie jest seksistowski. One słusznie słyszą i czytają w świętych tekstach przesłanie odmienne od tego, które słyszeli twórcy i przedstawiciele ortodoksyjnego, androcentrycznego islamu (Ahmed 1992: 65-66).

W połowie lat siedemdziesiątych spontaniczne procesy odnowy religijnej zaczęły przybierać na sile. Ruchy te z jednej strony miały na celu odnalezienie własnej tożsamości, z drugiej zaś były formą protestu wobec kulturowej infiltracji Zachodu. Pretensje kobiet w kwestii niezależności interpretowane były przez wielu muzułmańskich liderów jako symbol zwycięstwa obcej kultury. Ulemowie saudyjscy nazwali kobiety „wrotami Zachodu”, a obrona tradycyjnego statusu kobiety stała głównym elementem dyskursu nowej epoki. „Zachowanie kobiet – czytamy w książce Johna Hawleya *Fundamentalizm i płeć* – uważane jest nie tylko za znamienity element wszechświatowej erozji moralnej, ale wręcz za jej przyczynę” (Hawley 1994: 27).

Choć wielu myślicieli przestrzegało, że bezmyślne kwestionowanie poglądów wyrażanych na Zachodzie może prowadzić do „niebezpiecznej negacji kluczowych dla islamu wartości, takich jak: umiłowanie wiedzy, egalitaryzm i tolerancja, ponieważ są namacalnie powiązane z Zachodem” (Shaikh 2005: 149). Zatem fundamentalistyczna wykładnia islamu coraz częściej stawała się formą politycznej ekspresji i źródłem społecznej mobilizacji. Rzuciła wyzwanie gwałtownej modernizacji, westernizacji i sekularyzacji, które postrzegane są jako nowe formy kolonializmu. Procesy globalizacji generują zmiany kulturowe i strukturalne – na poziomie rodziny, społeczności czy organizacji pracy – postrzegane w kategoriach zagrożenia dla tożsamości. Fundamentalizm jest często traktowany jako odpowiedź na społeczne i polityczne, ekonomiczne oraz militarne wyzwania współczesności, na niepowodzenia pokolonialnych państw narodowych i przekonanie, że kultura i religia znajdują się w śmiertelnym niebezpieczeństwie. „Fundamentalizm – jak pisze Martin Riesebordt – jest protestem przeciwko atakom na patriarchalne podstawy życia rodzinnego, ekonomii czy polityki” (Hawley 1994: 202). Powrót do stabilności i świętości rodziny, więzów pokrewieństwa i lojalności, zwrot ku religijnym praktykom i zwyczajom ma zatrzymać wymienione procesy. Ustanowienie religijnego ładu jest panaceum na wszystkie społeczne, polityczne i ekonomiczne niedoskonałości islamskiego świata (por. Kowalska 2004). Sfera prywatna staje się miejscem starcia między dwiema polityczno-ideologicznymi wizjami porządku społecznego:

Modernizm jest poszukiwaniem indywidualnej autonomii opartym na systemie wartości, który zarówno w sferze publicznej, jak i prywatnej przedkłada zmianę nad ciągłość; ilość nad jakość; wydajną produkcję, władzę i zyski nad przywiązanie do tradycji czy zawodu. [...] Podstawowa teza dotycząca istoty nowoczesnej produkcji przemysłowej zakłada, że cały kompleks celów i procedur może być zredukowa-

ny do powtarzalnych aktów, wymiennych elementów, jest niczym więcej jak jedynie sumą tych składników, a wszystko może być zmierzone, skalkulowane, nic nie jest święte i wszystko może być ulepszone [...]. Formalna racjonalność ogarnia stopniowo wszystkie inne sfery społecznego działania (Bruce 1992: 63).

Rzeczywiście, przenika poszczególne sfery ludzkiej aktywności, ale nierównomiernie. Sfera materialna – ekonomia i polityka, technologia czy organizacja – znacznie łatwiej poddaje się transformacji. Kultura absorbuje zmiany trudniej, a najdłużej i najskuteczniej opiera się zmianom rodzina<sup>5</sup>. Procesy modernizacji wpływają na sferę życia prywatnego wolno, a zmiany są najczęściej pochodną transformacji w innych sferach społecznego życia (na przykład dostęp kobiet do edukacji opóźnia zawarcie małżeństwa). Przekonująco dla wielu ludzi brzmiała fundamentalistyczna wizja wskazująca przyczyny kryzysu z jednej strony w ingerencji Zachodu, z drugiej zaś w odejściu od islamu. Przyjęcie przez nurty fundamentalistyczne zachodnich rozwiązań w takich sferach społecznej działalności, jak: administracja, opieka zdrowotna, transport czy ekonomia nie oznaczało liberalizacji prywatnej sfery życia obywateli. Rodzina miała pozostać przyczółkiem czystego, wolnego od wpływów Zachodu islamu. Fundamentalizm, hołdując tradycyjnemu modelowi rodziny, arbitralnie i selektywnie interpretuje święte teksty, by zachować kontrolę nad tą sferą życia obywateli. Musi dojść do reformy – otwarcia na nowoczesność w tradycyjnym społeczeństwie, by fundamentalizm jako ruch miał nadal poparcie. Przez lata stawiano pytanie, czy ruch ten jest zjawiskiem nowoczesnym czy jedynie wstecznym tradycjonalizmem. Rzadko brano pod uwagę, że obie opcje mogą być prawdziwe. Fundamentalizm, jak wszystkie ideologie czerpiące swą podstawę z religii, legitymizuje sztywne definicje ról płciowych. Liderzy fundamentalistyczni głoszą program reislamizacji sfery publicznej<sup>6</sup>. Segregacja płci jest najbardziej widocznym symbolem nowego porządku, w którym kobieta i mężczyzna, choć duchowo równi, są odmienni fizycznie, psychicznie i biologicznie, a różnice te znajdują odbicie w rolach społecznych, które poszczególnym płciom są wyznaczone. Macierzyństwo stanowi rdzeń kobiecej tożsamości, a naturalną domeną, w której kobieta się realizuje jest rodzina. Seksualność kobiety jest fetyszyzowana jako siła destrukcyjna, zatem ideałem tu okazuje się zdehumanizowana, podległa, asekualna i bezinteresowna istota (por. Gerami 1996: 155).

W latach osiemdziesiątych w nurtach konserwatywnych poglądy na relacje genderowe uległy powolnej rewizji. Miał na to wpływ: 1) wzrost liczby kobiet zaangażowanych w ruchy fundamentalistyczne, które domagały się zmian (Haba Ra'uf Izzat, wykładowczyni w wydziale nauk politycznych Uniwersytetu Kairskiego: „Uważam siebie za islamistkę, co wcale nie znaczy, że akceptuję dominujący dyskurs na temat kobiet w ruchu islamistycznym”); 2) kryzys niektórych reżimów politycznych w regionie pociągający za sobą wzrost popularności nurtów

radykałnych, który powodował złagodzenie tonu niechętnego kobietom; 3) osłabienie autorytarnego kursu i otwarcie w niektórych krajach możliwości demokratycznej partycypacji, przez co nowi polityczni aktorzy potrzebowali głosów kobiet (por. Ghadbian 1996).

Punktem zwrotnym w debacie o roli kobiety okazała się książka islamistycznego uczonego Muhammada al-Ghazalego. Otworzyła ona przed kobietami służbę publiczną: teraz mogą pracować w sądach i instytucjach rządowych. Fatwa Jusra Karadawi głosi, że kobieta może być równie dobra jak mężczyzna w polityce czy administracji. Na ile ten nowy trend zmieni polityczną praktykę? Przyszłość pokaże.

## Bibliografia

1. Ahmed L., *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven – London 1992.
2. Bruce L., *Defenders of God*, San Francisco 1992.
3. Demirdirek A., *In Pursuit of the Otoman Women's Movement*, [w:] Arat Z. (red.), *Deconstructing Images of „The Turkish Women”*, New York 1998.
4. Gerami S., *Women and Fundamentalism. Islam and Christianity*, New York – London 1996.
5. Ghadbian N., *Islamist and Women in the Arab World: From reaction to Reform?*, „The American Journal of Islamic Social Sciences” 1985, Vol. 12(1).
6. Graham-Brown S., *Images of Women. The Portrayal of Women in Photography of the Middle East 1860-1950*, New York 1988.
7. Hawley J. S. (red.), *Fundamentalism and Gender*, New York – Oxford 1994.
8. Kowalska B., *Kobieta w muzułmańskiej myśli fundamentalistycznej* [w:] Radkiewicz M. (red.), *Gender – Konteksty*, Kraków 2004.
9. Kowalska B., *Fundamentalizm i płeć: analiza porównawcza*, „Kobieta i Religia” (Kraków) 2005.
10. Mernissi F., *Beyond the Veil. Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society*, Bloomington–Indianapolis 1987.
11. Mernissi F., *Islam and Democracy, Fear of the Modern World*, Cambridge Massachusetts 1992.
12. Mir-Hosseini Z., *Islam and Gender. The Religious Debate in Contemporary Iran*, Princeton 1999.
13. Moghissi H., *Feminism and Islamic Fundamentalsim. The Limits of Postmodern Analysis*, London – New York 2002.
14. Shehadeh L. R., *The Idea of Women under Fundamentalist Islam*, Gainesville 2003.
15. Shaikh S., *Transforming Feminism: Islam, women and Gender Justice*, [w:] Omid S. (red.), *Progressive Muslims*, Oxford 2005.



16. Yamani M. (red.), *Feminism and Islam. Legal and Literary Perspectives*, New York 1996.
17. Yazbeck H. Y., *Islam, Gender and Social Change*, [w:] Yazbeck H. Y., Esposito J., *Islam, Gender and Social Change*, Oxford – New York 1998.

---

## Przypisy

- <sup>1</sup> Ważnym etapem w procesie instytucjonalizacji ruchu było powstanie w 1923 roku Egipskiej Unii Feministycznej.
- <sup>2</sup> Nierzadko refleksja w ramach tego nurtu prowadzona była w językach europejskich.
- <sup>3</sup> Przynależność do różnych tradycji intelektualnych i związany z tym inny sposób argumentacji powodowały, że przez długi czas pojawiło się niewiele prób podjęcia dialogu między reprezentantkami poszczególnych nurtów. Ostatnia dekada przynosi zbliżenie i wzajemne inspiracje. Bardzo ciekawie o tym pisze Ziba Mir-Hesseini w książce *Islam i Płeć* (1999).
- <sup>4</sup> Pamiętać należy, że nie dla wszystkich kobiet modernizacja niosła z sobą otwarcie nowych możliwości. Zwłaszcza na prowincji nierzadko oznaczała ograniczenie tradycyjnych źródeł dochodu. Więcej na ten temat znaleźć można w pracach Leili Ahmed (1992) czy Yvonne Yazbeck Hadad (1998).
- <sup>5</sup> Z racji ograniczonej objętości artykułu nie mogę niestety poświęcić więcej miejsca na omówienie tego zagadnienia. Shahin Gerami (1996) prezentuje w swojej pracy doskonałą analizę zmian w życiu rodzinnym zachodzących pod wpływem modernizacji.
- <sup>6</sup> Szerzej na temat wizji kobiety w tekstach fundamentalistycznych – Kowalska 2004.

\* \* \*

**Dr Beata Kowalska**, adiunkt w Zakładzie Badań Problemów Ludnościowych Instytutu Socjologii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Głównym przedmiotem jej zainteresowań badawczych jest muzułmański fundamentalizm i sytuacja kobiet w krajach muzułmańskich, co zaowocowało wieloma publikacjami w periodykach krajowych i zagranicznych. Najważniejsze publikacje z ostatnich lat to: *Beyond the Veil. Some Sociological Remarks on Muslim Feminism and Hijab*; *Islam and the West: on Fundamentalism, Democracy and Western Answer*; *Fundamentalizm i płeć: analiza porównawcza*; *Kobieta w muzułmańskiej myśli fundamentalistycznej*; *Kobieta i seksualność w kulturze muzułmańskiej na przykładzie małżeństwa rozkoszy we współczesnym Iranie*; *Tworzenie się kurdyjskiej tożsamości narodowej*; *Religion, Fundamentalism and Democracy: in Search of Theory. The Case of Islam*.